

欲望機械と身ぶり

クロソフスキーとウィトゲンシュタイン

松 本 潤 一 郎

1. 欲望と法

— On veut dire ici: un ordre serait l'image de l'action qui fut exécutée d'après cet ordre; mais aussi une image de l'action qui doit être exécutée d'après lui.¹⁾
(Wittgenstein, Investigations. 519)

欲望 le désir はどのように表現され得るのだろうか。欲望は、たとえば身ぶり le geste との関係において、どのように現れるだろうか。ピエール・クロソフスキー (Pierre Klossowski 1905-2001) のロベルト三部作『歓待の掟』²⁾ で描かれる、夫オクターヴの提唱する奇怪な法——妻の肉体を客人に差し出すという歓待の法——に従ってか従わずか、男を拒絶しているとも誘惑しているとも取れる妻ロベルトのあの手の動き、身ぶりは、はたして何を言わんとしている vouloir dire のだろうか。

「音声によって示されるにせよなずき具合や手の仕草によって示されるにせよ、身ぶりの誤りという点では同断だと考える者もいる」「人間の動作にも言葉の誤りに似たものがあると考える者がいる。頭や手の動きが、言わんとする意図とは全く違うことを相手に理解させることがあるからだ」というクインティリアヌス『弁論術教程』からの引用によって、三部作のひとつ「ナントの勅令破棄」は始まる。同じ身ぶりが相互に排他的であるような、可能な——少なくとも——二つの選択肢を発生させるとき、言い換えるならばひとつの行為が二様の意味に解釈され得るとき、そこでは何が起きているのだろうか。身ぶりにおいて、行為と意味とはどのような関係に置かれているのだろうか。或いはこう問うてみてもよいであろう、妻ロベルトは夫オクターヴの言う「歓待の法」に従っているのだろうか、いないのだろうか、と。このカトリック神学者の夫は、自分の妻の身体

を、彼等の家に訪問した客へと差し出すことによって、客人への歓待は十全なものとなると考えている。「とはいえロベルトを全ての男に共有させるという私の欲求は多くの障害に阻まれている。我が家の歓待の掟は必ずしも希望どおりに遵守されていない」(RN, p.27). 妻ロベルトが男を誘惑しているとも拒絶しているとも見えるそぶりを見せるとき、はたして彼女は夫の奇怪な企てに、忠実であるのだろうか、抵抗しているのだろうか？つまり彼女は法に従っているのか、自分の欲望に従っているのか？オクターヴはこう解釈する、「ロベルトにあつては如何なる身ぶりも、頭を振ったり睫毛を動かしたり唇を歪めたり指をあそばせたりすることも、彼女の自己意識と分離し得ないものだったのか？ならば彼女が誰か見知らぬ男からじっと見つめられながらも、自分で自分の姿が見通せるようにしてやろうか？それとも自分の姿を見失わずに、動作と感情を分離できるように仕向けてやろうか？それとも動作を感情に一致させ、感情の命ずるまになりつつも、動作は見知らぬ感情の意志にしたがっているとは露ほども思わないようにしてやろうか、つまりは彼女に自作自演をさせてやろうか？あるいは彼女に自発的意思で行為しているという錯覚を持たせつづけて、自分の仕掛けた罠に自分で嵌る恥辱を思い知らせてやろうか？あるいはこうした恥辱を彼女が快く思い、以降何とかしてこの快楽を満足させたいと願うよう、彼女を仕向けてやろうか？」(RN, p.38)——. ここできわめて興味深いのは、ロベルトが「歓待の法」に従うのであれ従わないのであれ、どちらにせよ、彼女の欲望——そして夫の欲望も——は満たされていると解釈することができる、という点である。何故なら、もし彼女がこの奇怪な「法」の遵守を欲しているとするならば、そのことは彼女の欲望と夫の欲望のいずれもが、ともに満たされることを意味することになる——夫は妻の不貞を欲し、妻はそのとおりに振舞う——が、逆にこの法に従わないことを欲しているのであるならば、同様にやはりそのことも彼女の欲望と夫の欲望とが満たされることを意味することになる——妻は夫への反抗を欲し、それはまさに夫の欲していたことであつた——からである。ロベルトはこう日記に書きつけている、「一人の貞淑な女が恥ずかしくなるような激しい感情を味わいつつ、なおその上恥辱を求めるとは、いったいどうしたことでしょう。[...] それとも貞淑であればこそ私はそんな居たたまれない感情に駆り立てられたのでしょうか？ともあれ私はたまらないほど恥ずかしかったことを覚えています、さりとて快楽が減少したわけではないのです」(RN, p.40). 夫が妻に課すこの「法」は、それに従おうと従

うまいといずれにせよ同じ結果——妻はこの法に従いつつ従わず、夫はこの法を命じつつ命じない——に帰着するという意味で、われわれがここで「欲望」と呼んでいるものと、外延を等しくする。いずれにせよロベルトの欲望は満たされ、そしてオクターヴの欲望も満たされるのであり、その意味で彼等の利害は一致しており、したがって彼等の関係は共犯関係的なものであるとすら言える。このことから導き出される帰結はいくつかあると思われるが、少なくとも、或る欲望とそれが原因となって引き起こされたかに見える結果との間には、じつのところ何の関係もないということは確かであろう。すなわち欲望と事実との間には、如何なる因果関係もないのである。何故なら、法なり規範なりといった何らかの規則に従おうと従うまいと、その振舞いの結果が同じことを意味するのである以上、その結果はある規則に従ったことの、或いは従わなかったことの帰結である、とは言い得ないからである。すなわち、何であれ然々の欲望が実現された、と言い得るためには、実現されたものは欲望という規則にしたがって実現されたものである、ということが言い得るのでなければならぬ。この要請は当然のことながら、ある逆説を含意する。すなわち欲望とはこの意味での法、より正確にはひとつの立法行為なのであるが、にもかかわらず、もし何であれ然々の行為が規範に従って為されるということを認めなければならぬのであるとしたら、この立法の行為それ自体が準拠する規範（法）が、この行為に先行していなければならない、という逆説である。それゆえ、行為は自らがそれに随順すべき規範を先行的に持つことはできない、と述べなくてはならないだろう。

ここで西欧の通史的変遷に目を向けてみるならば、この欲望としての立法行為から帰結する逆説的な事態は、近代哲学の端緒に位置付けられ得るドイツの哲学者イマヌエル・カントにおいて現れていた、と論じることもし得るだろう。人間の認識能力を様々なカテゴリーに分類しようとする過程でカントが気づいたことは、分析判断は総合判断に還元され得ても、その逆は成り立たないということであった。たとえば「 $1+1=2$ 」という数学の等式関係の記述においてすら、左辺の計算操作から右辺が帰結する——これが分析判断である——と結論付けることは出来ない。すなわちここでの左辺と右辺との等号関係において、右辺の項が算術の加法規則から導き出される、ということは保証され得ないのであり、右辺の項はこの記述において外的なものとして留まる——これが総合判断である——。すなわち右項「2」が左項「 $1+1$ 」の内側から導き出されることをアプリアリに

保証するものを、「 $1+1=2$ 」という記述には見出すことができない。この認識論的議論の文脈において現れた事態は、カントの政治的・社会的なものをめぐる議論においては、立法行為の普遍性という論点をめぐって現れる。すなわち、法はそれを人々が遵守することによって社会生活を営むものである以上、その社会の全ての構成員に妥当するという意味で普遍的なものでなければならないが、にもかかわらずその普遍性を保証するものは、その社会の内部には決して見出され得ない。何故なら他ならぬまさにその法に、社会は準拠しているのだから。それゆえ立法の行為はそれ自体が普遍性を含んでいるのでなければならない、或いは自らをただ自らによってのみ、しかもその法が遵守されるべき社会の外側から、基礎付けねばならない。ところが、もし法が、それが適用されるべき社会の外で立てられるのだとするならば、その法がその社会に対して立てられたものであるということは、何によって保証されるのだろうか。法は社会の外にも内にも存しないという逆説的な事態がここに導き出されるであろう。カントはこの立法行為は、それがいかなる既成の枠組によっても保証され得ないということそれ自体をもって普遍的であると言い得ると考えていたようであるが、他方でやはりこの普遍性は危ういものである——すなわち立法行為は総合判断的なもの足らざるを得ない——ということをも、自覚していたと思われる。

この立法行為の逆説的な事態が生みだす帰結を、いちはやく指摘したのが精神分析家ジャック・ラカンであることはよく知られている³⁾。彼はカントの執拗に普遍的なものを要請する言説に、カントのほぼ同時代人であるサドの言説に対応するものを見てとる。すなわち、サドは放埒や残虐、性的倒錯といった諸々の反社会的行為をあくまで理性の徹底として無感動に遂行すべきであると説いたが、ラカンに拠るならその言説は、法の普遍性を欲望するカントの言説と表裏一体を為す。普遍性は、もしそれが普遍的なものであるならば、現世的なもの一切と無関係に存在するのであり、それゆえもしもこの現世にある者がこの普遍性に到達しようとするならば、現世的なもの一切を破壊し尽くす行為それ自体が普遍性を帯びることになる。これがサドが理性なるものに見て取った倒錯であり、ラカンはこの理性の倒錯は、カントにおいては立法行為の普遍性の要請というかたちをとって現れると指摘している。立法行為という普遍性への欲望は、こうしてしばしば暴力的なものとして顕現するのであり、すなわち反社会的なものと通底している場合がまま見られるのである。以上に概略したラカ

ンの議論を敷衍するならば、それゆえ普遍性としての立法行為は、破壊への欲望を随伴させることがある、と主張できるだろう。すなわちこの破壊への欲望は、逆説的なことに、破壊され得ないものという意味での普遍的なものへの欲望でもあり得る、ということである。われわれは先に、欲望とはひとつの立法行為であると述べたが、このことがカントとサドをめぐるラカンの議論において、あらためて確認されたのだと言ってもよいだろう。カントとサドの場合には、こうしたきわめて激しい暴力的なかたちをとって、法と欲望との関係が顕現したわけであるが、ここには当然のことながら、フランスで起きた革命や資本主義の激烈な進展といった歴史的事実が、深く関係していると思われる。そしてわれわれがここで論じてみたいピエール・クロソフスキーもまた、二十世紀前半、第二次世界大戦前後という西欧が危機的な状態にあった時期にサドを読んでおり、後にその成果を『わが隣人サド』として出版している⁴⁾。そこでクロソフスキーは、理性の徹底として遂行されたフランス革命が抱えるネガティブな側面、すなわち神の代理としての国王が社会を構成する「市民」によって「理性的に」処刑される、という事態が孕む理性の倒錯にサドがきわめて自覚的であったことを説得力ある仕方で論じており、それゆえカントの名はそこで挙げられてはいないものの、理性の持つ倒錯的な次元、法と欲望との言わば共犯関係的な事態を、ラカンとはほぼ同様の仕方で把握していたと言ってもよいだろう⁵⁾。このサド論については別の機会に論じることとして、今はただ、われわれが冒頭で言及した『ロベルト三部作』においても、こうしたカント／サドに見られたような法と欲望の関係が、クロソフスキー的な主題の変奏のひとつとして追及されているのだ、と述べておこう。そしてそのクロソフスキーの主題を、われわれはすでに、「欲望は因果関係に還元されない」という仮説で表現しておいた。『わが隣人サド』ではカント——サド的な形態で規定された法と欲望の共犯関係という事態の別の側面が、この仮説によって議論され得るだろう。そしてわれわれが「欲望」を因果関係に還元されないものとして捉えることは、同時に欲望を「欠如(欲望)―充足(快楽)」の往復運動という規定——欲望のこうした規定の仕方はいたるところで見られる——からは離脱した状態で捉え得る視座を提示することをも可能とするであろう。とは言うものの、この論点を主張するわれわれの論法は、欲望に対するかかる通念に対し別の規定を積極的に定立するという形式ではなく、とりあえず欲望を「意図―実現」という因果関係や、「欠如―充足」という目的因によって規定されるものという

通念にしたがって定義しつつ、その定義に対する矛盾を列挙することによってかかる通念から欲望を解放するという、言わば背理法的論法を採用するものであることを予め述べておこう。それゆえこの論法の採用がすでに、欲望はそれ自体として捉え得る何らかのものであるというより、或る形式によって規定するまさしくその限りにおいてのみ、その形式から逸脱するという様態で出現する性質のものであるかもしれない、ということを含意していることに注意を喚起したうえで、われわれの議論を開始することとしよう。

2. 身ぶり、法、同形異義語

— Mais n'oublions pas une chose: quand «je lève mon bras», mon bras se lève. Et voici né le problème. Qu'est-ce que la chose qui reste, après que j'ai soustrait le fait que mon bras se lève, de celui que je lève mon bras ?
(Investigations. 621)

議論の開始にあたって、「欲待の法」を命じる者と命じられる者との間に成立する逆説的な事態を、ここで改めて述べておこう。オクターヴはロベルトに不貞を働くことを——間接的に——命令する⁶⁾。この「不貞を働け」という命令に従わないならば妻は夫の命令に対して不服従であることを意味し、他方この命令に従うならば、それが夫への不貞を意味するであろうことは容易に理解できる。しかしただたんにそれだけのことであるならば、この事態は要するにこれまでに自己言及性、ダブルバインド、決定不可能性等々と言った言葉で述べられてきた事態の一形式以上のものではない。『欲待の法』の刺激的な点は、このパラドックスを前にして停止することなく、そこから命じる者と命じられる者双方の欲望の共犯関係的なあり方を抽出して見せたことにある。すなわち「欲待の法」とは、この法に従う者に対して、この法は嘘をついていないという嘘をついていないふりをする——擬装 simulation する——ことによって、この法に従うふりをすることを命令し、結局のところ何も命令していない。他方命じられた者はこの法に従うふりをするを命じられているのであり、命令に従うことが命令を離脱することであるという逆説を、(命じることが命じないことである) 命じる者と共に分かち合うだろう。それゆえここから法とは、命じるものと命じられるものとの間に、或る共犯関係を成立させるものであるということが導き出される。そして、おそらく法をめぐるこの帰結は、

個別「歓待の法」にのみ当てはまることなく、法一般の構造として規定し得るだろう。一見荒唐無稽に見えるこのような「法」を描き出すことで、クロソフスキーは法一般に潜む共犯関係の次元を抽出したのであり、『歓待の法』をはじめとするクロソフスキーの一見奇怪な諸概念は、例外的に見えるものこそが範例足り得るという逆説を体現する装置なのであると言えよう。また、カントーサドに即して既に見たとおり、法とは欲望の一形式——もちろんそれだけが全てではない——に他ならない。ここで論点を先取りしておくならば、欲望とはそれ自体が双数的、或いは複数的なものであり、また共犯関係的なものであるということが、『歓待の法』では十全に展開されている——またこの議論はドゥルーゾーガタリの「欲望する諸機械」に継承されているとわれわれには思われる——。しかしその点を議論する前に、ひとまず「歓待の法」に従いつつ従っていない、或いは従っていないふりをしていないふりをする妻ロベルトの、「客人」を拒絶しているとも誘惑しているとも見える手の身ぶりについて、考察することとしよう。クロソフスキーにおいての身ぶり *le geste* もまた、欲望と法の共犯関係をめぐる、すぐれて重大な論点を構成する、言わば装置であると思われるからだ。

先ず、或る行為——ここでは「客人」を拒絶／誘惑するロベルトの手の動き——が二様に解釈され得る——二様に意味し得る——という事態が、集合論における概念（内包）と対象（外延）との関係に対応する、という点を確認しておこう。概念は、或る対象の持つ性質を表現する、と定義できるだろう。そしてその性質を持つ対象が集められたとき、それらの対象を要素とする集合が構成され得る。今、仮に然々の性質を持つ諸要素 m の集合を M とするとき、 m は M に所属している、と言われる。このとき、或る性質を共通項として集合を構成する際の、その共通項を「概念」と呼ぶわけだ。たとえば共通項として「赤い」という性質を持つ諸要素——赤い絵具、赤い薔薇、赤い帽子等々——によって構成される集合において、「赤い」という意味が成立している、と解され得るわけだ。「赤い」（という概念）の意味は、これらの諸対象（外延）によって表現されているだろう。ここである疑問が生じる。すなわち概念ないし意味としての「赤い」、言い換えるならば表現された性質としての「赤い」は、この集合に属するのか属さないのか、という疑問である。何故なら、絵具や薔薇や帽子といった外延あるいは諸対象がこの集合に属しているのはたしかであるとしても、「赤い」という概念そのものは外延ではないであろうし——それは定

義上諸対象に共通の性質の表現であって、これこれの対象そのものではない——、或いは、実際に必ずしも赤くはないであろう——赤くなければ「赤」を意味しないような概念を概念と言えるであろうか——、と考えられるからである。しかしながら、この「赤い」という概念なしには、「赤い」という共通の性質を持つ諸対象からなる集合が構成され得ない以上、それがこの集合に属していないとは言えない、少なくとも無関係である、とは言えないであろう。とするならば概念と対象、内包と外延とはどのような関係を持っているのであろうか。言い換えるならば、概念はいかにして対象に言及することができるのであろうか、或いは対象はいかにして概念と、言わば出会うことができるのであろうか。或る概念が或る対象を意味するとき、その対象は要素として、その概念を言わば基礎とする集合に属していると言い得る。このとき、概念はどのような対象であれ、それが「赤い」なら「赤い」という性質を持つものであるならば、原理的に無差別に対応する。すなわち、どれほど諸対象相互の形や性質や機能等々が異なっていようと、「赤い」を満たす性質さえ見出されるならば、それらの諸対象は同じ集合に属することができるのである。ところが「赤い」という概念自体は、それがまさしく「赤い」という性質を満たさないものであり得るがゆえに、或いは外延ではあり得ないがゆえに、この集合に属することができない。「赤い」という表現は、言わば「赤い」という性質を満たす諸対象と共通するものでありながら、まさにそのゆえに共通のものではない、すなわち集合に属することができないのである。相互にかたが違うにもかかわらず同じ集合に属し得るもの（諸対象）と、それら全ての諸対象と言わば同じかたちであるにもかかわらずその集合に属し得ないもの（概念）とを、ジョルジョ・アガンベンはそれぞれ「同義語的なもの *synonymes*」と「同形異義語的なもの *homonymes*」と呼んでいる⁷⁾。同義語的なものにおいては、そこでは共通する意味——「赤い」——が、無数の対象を貫いて不変であるがゆえに、それら諸対象——絵具、帽子、薔薇——は記号における類比的、或いは相互に言い換え可能な関係に対応するものであると言えよう。他方、同形異義語的なものにおいては、いわば「同じかたち」のもの——「赤い」ものの集合と「赤い」という概念——相互の関係は、共通する意味を持ち得ない——すなわち同じ集合に属さない、或いは少なくとも属することが自明ではない——のである。そしてこのことは、或る行為が二様に解釈され得るという事態に対応するだろう。すなわち行為が二様に解釈され得るということは、その行為が「同形異義語

的なもの」であるということを含意する。何故なら同じひとつの身ぶりが、相反するふたつの意味へと言わば「分岐」するということは、この身ぶりが自らに同じものでありながら同時に自らと異なってもいるという意味で、或る集合を構成する共通項としての概念が、他ならぬその集合には帰属し得ない——少なくとも帰属し得るということが完全に自明なことではない——という、われわれが既述した「概念」なるものの身分規定と、論理的に同値であることを意味するからである。或いはよりいっそう単純にこう述べてもよいだろう、意味とその意味を担う記号——ここでは身ぶり——とは、同じものではない、と。それゆえここでのわれわれの議論にとってきわめて重要であると思われることは、ロベルトの身ぶりを二様に解し得るということは、この身ぶりが多義的であるということの意味しない、という点であろう。身ぶりが二様に意味し得るということは、それがいずれの意味にも帰属してはいないということでもあるのだから、その意味では、身ぶりとは多義的であるどころか無意味 non-sens のものであるとすら言えるのではないであろうか。注意すべきは、先に「歓待の法」に即して述べた、例外的なるものの範例的性質がここでも見られるという点だろう。クロソフスキーによるロベルトの両義的な身ぶりの例示は、「身ぶり」なるものの言わば存在論的次元の考察への道を、われわれに切り開いたのだと言ってもよい。実際のところ、ここまでわれわれが「行為」とほとんど同一視してきた身ぶりとは、いったい何であろうか。それはひとつの像 image であり、見えるがままのもの、示されているがままのものである。身ぶりが見えるがままのものであるとは、その身ぶりが表している何かが、真でも偽でもないということの意味する。何故なら、原理的にあらゆる行為——「～をする」——は、それを記述する観点からするならば、それらすべてに「ふりをする」を付け加えることができるからである——悲しんでいる「ふりをする」、考えている「ふりをする」等々——。あそこで顔を両手で覆って目から涙を滴らせているあの人は「ほんとうに」悲しんでいるのだろうか、ということは、その人の外見 image からは決して決定することはできない、ちょうど、或る行為が規範に従っているということを示してはいない——「 $1+1=2$ 」が総合判断である——のと同様に、ロベルトの身ぶりが男を誘惑しているのか拒絶しているのかはその身ぶりを観測している者には決定できず、それゆえ身ぶりというもののそれ自体がこのような性質を持つのであって、個別ロベルトの身ぶりという事例にのみ、このことが該当するわけではない。身ぶりはその意味で、まさしくそれが

示されるがままのところのもの、それが見えているがままのところのものをしか、意味してはいないと言ひ得る。それは自らをしか意味しないのであり、その意味でまさしく無意味 non-sens である。原理的に、身ぶりにおいては、意味は他の記号 signifiant へと送り返されないのだ。それは自らへと回帰し、意味それ自らを、すなわち、まさしく他ならぬその身ぶり自身を意味している。だからこそ「身ぶりについての覚書」の中で、ジョルジョ・アガンベンは、身ぶりとはつねに語の本来の意味でのギャグ gag であり、ギャグとは言うことのできないことを示すことである、と述べるのである——「この語はもともと、言葉を妨げるために口をふさぐものを、また、記憶に穴が開いてしまったり話せなくなったりしたときに、俳優が場を繕うために即興でやることを意味する」⁸⁾——。或いは身ぶりに看取されるこの無意味 non-sens としてのギャグ gag という事態を次のように述べてもよいだろう、身ぶりは自らを演じている、自らのふりをしている——simulation している——のだ、と。ともあれ身ぶりとはまさしく擬装であり、同時に身ぶりは「見ること」と密接に関係することが納得されるであろう。そのことを踏まえた上で、妻を客人に差し出すという「歓待の法」をあらためて検討してみるならば、それが基本的に夫の窃視への欲望を潜めているということは、容易に理解される。そこには不貞の情景・事件の現場の決定的瞬間を見たいという、言わば監視的な欲望が作用している。言い換えるならば、「不貞を働け」という法の命令は、この監視の眼差しに対応している。一般に法への不服従が犯罪行為を意味するとするならば、ここで妻が「歓待の法」に従うにせよ従わないにせよ、いずれにせよそのことは妻の犯罪行為を意味するのであり、権力の視線が見出す「犯罪行為」とは、じつのところ法が予め法の被作用者に強制するものである——監禁制度が犯罪者を生産するように⁹⁾、法は犯罪を生産する——。このことは、法を措定すること自体の合法性が、その法自体の中には見出せない、にもかかわらず法の被作用者はその法の内部に予め閉じ込められ、その法を遵守せねばならない、という事態に対応する。それゆえ、この監視＝窃視もまたひとつの違法行為ではないのだろうか？と問うことは、この眼差しによって見つめられる者には予め禁じられている。ここで重要なことは、『歓待の法』には、夫が妻の不貞を窃視しているという言明、或いはそのことを決定的に示す三人称の客観的な語りは、明示的には記述されていないということであり、まさしくこの記述の不在こそが、夫による妻の不貞の現場への窃視という事態を示唆していると解釈し得るだ

ろう。何故なら、夫は妻の不貞の現場＝違法行為をおそらく窃視しているが、それが窃視されていた限りでは、妻の不貞を告発する／記述することはできないからである。というのも、妻の違法行為の現場を見た、と告発すること自体が、夫自身の窃視という違法行為を露呈させてしまうことになるからである。他方、妻は自分が不貞を働いていないこと、すなわち己の無罪を主張するためには、逆説的にも不貞を働き、その現場を夫に——公然とはではなく——窃視させねばならない。何故ならこの違法行為をやめることは、自分がこの違法行為を犯したということを、夫に対して認めることになるからである¹⁰⁾。こうして法が強いる「見ること／見られること」という共犯関係は、無際限に継続してゆくだろう。それゆえ誘惑とも拒絶とも取れるロベルトの同形異義語的な手の動き＝身ぶりは、従おうと従うまいと論理的には同値であるような法の構造と厳密に並行的である。それは法を模倣するのであり、他方法は身ぶりのそれが「見られるがままであること」を、法の名の下で密かに横領＝窃視するのである。何がしかの事件を目撃することと、そのことを記述することとのずれが、違法行為の告発という事態をめぐる、露見する。すなわち「見ること」は必ずしも「言うこと」と外延を等しくはしない。目撃と証言、或いは可視性 *visibilité* と言表 *énoncé* との間には、それゆえ根源的な非対称性、或いは無—関係の関係¹¹⁾が横たわっていると言えるであろう。このずれこそが、「歓待の法」が発動し、実効的に機能するための、すなわちこの夫婦の共犯関係が成立するための必要条件なのである。そしてこの夫婦が互いに交わした奇怪な契約関係は、その中でこの夫婦が永遠に互いの違法行為の告発とその取り消しをほとんど共犯的に繰り返す、ひとつの光景 *tableau* に焼き付けられている。すなわち妻ロベルトが何者かに襲われる場面がそれであり、それは幾度も幾度も反復、或いは上演される。そしてこの情景に現れるロベルトの手の動き——誘惑と拒絶という同形異義語的な身ぶり——が、不貞の証としての誘惑と、その否認としての拒絶によって、この光景を終わりなきものたらしめている。ちょうどボルノグラフィックな映像において、その映像の中の人物が、然々の快樂を自らなり他の者なりに与えるという目的に沿って何らかの身ぶりを遂行するとき、まさしくそれが映像であるがゆえに——ということは、その遂行された身ぶりにはつねに「～のふりである」が付加され得る——、その光景を外から見つめる者たちにとってその映像が、新たな快樂のための手段となるのと同じように (NG, p.69), 『歓待の法』において、窃視する夫はその光景を窃視し続け

——不貞の現場を窺視することを欲する——，窺視される妻は窺視され続ける——貞節を明かすために不貞を働き窺視されることを欲する——のであり，こうして歓待の法は永劫に遵守され続け，またこの光景——tableau というよりは spectacle であろうか——が，あたかも巻き戻されるフィルムのようにして，繰り返し再生され続けるかに見える．それゆえ『歓待の法』を読むとき，われわれはまさしく運動—映像 image-mouvement¹²⁾ としての活人画 le tableau vivant を眺めているかの錯覚に襲われるのである．或いは，そこに登場してくる人物たちが悉く「映像—身ぶり」となってしまう世界，それがクロソフスキーの小説空間なのだ，と言うこともできるだろう．そして，ここで重要なことと思われるのは，この奇妙な夫婦の共犯関係においては，同じ「法」を介して二人各々が別々の快樂へと分岐してゆく，という点である．すなわち唯一の同じ身ぶりから別の快樂が分岐する，或いは快樂が増殖してゆく，という意味でもまた，身ぶりとは同形異義語的なものである，とは言えないであろうか．映像はそれを見る者の数と同じだけ，写真のように複製＝増殖してゆき，同時に，増殖してゆくそのたびごとに，各々の者において別々の快樂を発生させる．それゆえ映像への欲望とは，まさしく増殖してゆく「かくも不吉な欲望 un si funeste désir」であり，おそらくこのような欲望は，ヴァルター・ベンヤミンのいわゆる「複製技術時代」¹³⁾ において前景化するものであるということも，示すことができよう．だがその点にはここでは立ち入らず¹⁴⁾，このように快樂を増殖・分岐させる，欲望なるものの性質を次節で考察することとしよう．

3. 論理的過程としての欲望する諸機械

— « Cherchez A » ne signifie pas « Cherchez B », mais je puis faire exactement la même chose en obéissant aux deux ordres. (Investigations. 685)

われわれは，欲望とはそれ自体が複数の・共犯関係的なものであり，またそれは何であれ然々の因果関係に還元されないものである，という論点を後に導く旨を予告しておいた．そしてまたこの論点は，欲望を因果関係や目的因によって規定されるものと仮定しつつそれに対する矛盾を提示するという背理法的論法によって導かれるであろうことも述べておいた．今やこの論点に向かうときであると思われる．

そこで通念にしたがひ，「欲望とは欠如である」と仮定してみよう．も

し欲望が決して充たされることがない、という意味での欠如であるとするならば、まさに欠如そのものが欲望の起源である、と言えよう。ところで、欠如が欲望の起源にあるとするならば、その欠如とは、自らの起源の欠如でないなら、いったい何の欠如なのか。というのも、もし欠如が欲望を引き起こすものであるとしたなら、起源にある欠如以前に、その欠如を充填しようとする欲望がすでに作動していたのでなければならないであろうから。それゆえ逆に、欲望は欠如に規定されていないのではないだろうか？と、われわれは問うことができるだろう。欲望は、その欠如を充たすべき対象にも、したがってまた充足としての快楽——その儚さおよびそれへの再びの渴望——にも、還元されることはない¹⁵⁾。

では欲望とは欠如ではなく、逆に、すでに構成されている何らかの秩序——たとえば有機体——から事後的に派生してきたものなのであろうか。すなわち、欠如を満たすという目的のためにではなく、何らかの目的——たとえば有機体の統一性の維持——を目指すそのための手段として、欲望は派生したものである、と仮定してみるとどうなるであろうか。その場合にはたしかに欲望は、欠如——およびその充足としての、ただし瞬時に消滅する快楽——へと還元されることはないだろう。しかしながら、もし欲望がそのようなものであるとしたならば、そもそもその目的を充たすために手段としての欲望を派生させた有機的統一性とは、いったいどのように、何のために構成されたのであろうか。たとえば「魂」や「精神」、或いは「生命」といったようなものが、その秩序の初発から予め、統一の原理として、そしてまた維持されるべきものとして存していた、と考えなければならぬのであろうか (AO, p.336-39)。なるほどこの場合の欲望とは、「存在の自己保存」という側面を持つ。そのような維持なしには、たしかに生体は限らない崩壊の危機に晒されてしまうであろう。しかしその一方で、それでは維持されるべき生体の統一性が、はたして何時、何或いは誰によって、何或いは誰のために与えられたのか、と問うてみるなら、統一的な自己に対して為されるというその自己保存の努力が、安定した自己なるものに対して為されるものとは、決して単純には主張できないだろう。それゆえこのような生体の有機的統一性を単純には前提することができないような場合には、われわれはこのように考えてみてもよいのではないだろうか、すなわち、欲望とは何らかの統一性の保存であるというよりは、むしろ——『エティカ』第三部定理七でスピノザが定義したように——その統一性を保存しようとするあらゆる努力である、と¹⁶⁾。その場合、欲望

は「保存するもの」として定義されるのではなく、「保存することを欲望するもの」であるということになろう。しかしこれでは、定義そのものに定義されるべきものが含まれている以上、欲望の定義であるとは言えないだろう。

このようにしてつねに欲望は背理法的に、あらゆる規定に対して（のみ）過剰であるもの、規定を逸脱するものとして現れる。したがって、さしあたっては、欲望とは手段でも目的でも、或いは原因でも結果でもあるようなものと見えながらも、しかし結局のところ、それらのいずれからも逸脱した、或る偏差のようなものである、と考えておくこととしよう。

このように欲望を捉える、或いはむしろ「捉え損なう」とき、ドゥルーズ／ガタリが『アンチ・エディプス』において、欲望とは一つの過程 *processus* である、と論じていることの含意が了解され得ると思われる (AO, p.9-10)。すなわち欲望とは、主体にも対象にも快楽にも欠如にも目的にも手段にも原因にも結果にも還元されることなく、一つの過程の中で捉えられ得るものである、とされるのである。それゆえこの「過程」が最終的に到達する地点はあり得ず、ここでは過程それ自体が自らの完遂に向かうと彼らは述べている (AO, p.11)。もし欲望が、われわれが見てきたように、如何なる目的からも手段からも逸脱する、或いは自己を保存するのではなく保存しようと欲望する、という意味で過剰・逸脱的なものであるとするならば、そのとき欲望を一つの過程——如何なる到達地点も持たない——において「捉える」ことができるだろう。そのことは、欲望はつねに可變的であるということ、すなわちどのような対象にも目的にも手段にも原因にも結果にもなり得ること、したがってそれらのいずれからも逸脱してしまう——捉え損なう——であろうことを意味する。さもなければそれは一つの過程にある、とは言えないだろう。たとえば生体の統一性を保存するように欲望が機能するのはたしかであるとしても、その統一性という目的が欲望の作動そのものにとっての最終到達地点であるとは決して言えない——ちょうど「身ぶり＝像」という手段が、つねに当該の目的とする快楽とは別のそれへと分岐してしまう、或いは増殖させてしまうように——という意味で、欲望はつねに、他の手段としても機能し得る。それゆえ「過程における欲望」とは、つねに何かと何かを関係づけ、或いは切り離し、何かから何かへと向かって機能する、関数のようなものであるとも言えるだろう。だが注意しておかねばならないが、先ほどわれわれがクロソウスキーにおいて見たように、このように捉えられた欲望は、それ自

体のうちに増殖し分岐する傾向をもっている。それゆえ「過程」の中で捉えられた欲望は、あらゆるものをあらゆるものに接続させ、分離し、連結し、切断し続ける論理的な操作子のようなもの、或いは——ドゥルーズ／ガタリが述べているように——機械的なものであることが理解される (AO, chap.1)。何故なら機械とは予めプログラム化された演算ステップにしたがってひとつひとつの操作を遂行してゆく関数であるが、しかしその操作過程自体に定位するならば、そこには如何なる目的も見出せない、少なくともその操作過程の記述自体からは、その過程が如何なるプログラム規則に随順しているのかを決定することが出来ないからである。機械における計算過程の停止は目的の完遂ではなく、次の指令を待機している状態であって、始まりも終わりもない、ひとつの過程の中の或る一時点にすぎず、それゆえ逆に言うならば、機械はそれ自体ひとつの過程のまさしくただ中で、つねに自らが随順する規範を変更することができる、すなわち他の目的へと分岐する可能性を持つということをも、この事態は含意しているだろう。その意味で論理的操作を含めた機械の演算過程には、身ぶり一像がつねに当該の目的から他の目的へと逸脱するのと同様の規定を与え得る、と言わねばならないであろう。したがって機械的操作からなる演算過程が何らかの形式——然々の論理やプログラム——で確定されているのであるならば、この機械の作動そのものは、それがどのような対象に関して為されているか、どのような目的にしたがって遂行されているのか、といった因果関係からは独立している、或いはそれらから逸脱する、と考えられるだろう。すなわち驚くべきことに、機械が計算を遂行しているとき、その過程が規範に従っているということは決して自明ではないのであり、或る行為が規範に従っているかどうかを確かめることの困難は、人間においてのみならず、機械においても該当すると述べねばならないだろう。ドゥルーズ／ガタリが述べているとおり、ひとつの目的にしたがって、然々の行為を遂行しながらも、しかしつねにその目的を逸脱する手段——目的なき手段——でもあり得る、すなわちひとつの過程の中にあるという意味で、欲望ほど機械的なものはないのである。

4. 過程の中にある身ぶり—像としての欲望

—Dans le langage, l'attente et l'accomplissement se touchent.

(Investigations. 445)

—Vous pensez être obligé de tisser une étoffe: parce que vous vous trouvez devant un métier — quoique vide — et que vous faites le geste de tisser.

(Investigations. 414)

行為は規範に従わない、少なくとも当該の行為の記述からは決して導き出されないということを、われわれはここまで繰り返し、幾つかの観点——総合判断、立法行為、身ぶり—像、機械——から確認してきた。もはや気づかれたであろうが、この「行為は規範に従わない」という主張は、ウィトゲンシュタイン (Ludwig Wittgenstein 1889-1951) が生涯を通して繰り返し、じつに様々な角度から述べつづけたことである——またクロソフスキーは彼の『論理哲学論考』および『哲学探究』の一部を仏語訳している¹⁷⁾——。彼にとっても法＝規範は、決して記述された行為ないし事実からは導き出され得ない、すなわちつねに他の目的へと逸脱する可能性を払拭できないという意味で、「期待」或いは「欲望」でもある。この点を理解するために、ドゥルーズ／ガタリが『アンチ・エディプス』で展開した「欲望する諸機械」をめぐる議論との相関性においてウィトゲンシュタインの思考を簡潔にまとめたデュモンセル¹⁸⁾の考察がわれわれにとっては示唆的であった。たとえばウィトゲンシュタインはつぎのように問うている。

もしも私が林檎を欲し、そして実のところバナナを欲していたのだと気づくなら、私の欲望は誤っているのだろうか？¹⁹⁾

欲望が目指す然々の目的は、それ自体では決して予め確定されてはいない。たとえそう思えたとしても——そして事実、多くの場合われわれはそうのように思っているのだが——、そのことは決して保証されないのである。それでは欲望（期待）と事実は何処で出会うのだろうか、規範と行為が重なり合う場処が、はたしてあるのだろうか。彼は次のような例をあげる。

例証として、シリンダーが鋳型に填まるという場合を考えてみよ。その時、それらが適合するということを表現するものは、鋳型とシリンダーの内側及び外側の表面の記述の同一性である。二つの表面はそ

これらの形を与える方程式を共有する。期待と事実が出会う、そしてわれわれにとって重要なことはそれらが共有するものであり、残りの全ては重要でない(CC, p.39)。期待と事実とは記述された論理としてその方程式において出会うのであり、その方程式を共有する。欲望は論理的過程において事実と出会うのだ。

例証をもう一つ——手ないし機械「ミシン」で縫いものをする人。今度の問いは、或る特定の種類の点の集積「ステッチ」を生産するためには、手（ないし機械）の運動はどのようなものでなければならないか（そしてわれわれが、われわれがしているそのことをすることができるためには、われわれの心的プロセスはどのようなものでなければならないか）、である。無論われわれは筋肉（ないし機械）の運動についての説明を与えることはできる——物理的な説明を。しかしわれわれが望むのがその論理的な説明を与えることである場合、そのこと[＝物理的説明]はわれわれの関心ではない。論理的説明なら、われわれは指、針先、糸、それらの特性なしにやれる。われわれがひとつの機械を用いる場合、われわれはもとよりそのメカニズムに関心を持つのではない。われわれの関心は縫う過程の幾何学なのである。然々の点「ステッチ」を生産するためには、過程はこれこれのものであり得る。その縫う過程がそのようであればならないことの説明は、布地に現れる糸の形に含まれている。本質は点と過程（期待と事実）が共有するものにある(CC, p.39)。

ウィトゲンシュタインにとって人間と機械——また動物も——を予め区分するような基準は見出されない。それらを貫き横断する、彼の言う意味での「論理」或いは「論理的過程」が問題なのである。物理的であれ心的であれ、それらは然々の論理を共有しており、或いはそこにおいてこそ出会っている。縫う過程の論理は、布地に縫い込まれた糸の形に含まれている、と彼は言う。これはたんなる同語反復なのだろうか？そうではない。このことは、あらゆる身ぶりはそれら各々の論理を持つ、と述べていることに等しいだろう。彼は機械なり指なりで物理的に縫うことと心の中で縫うこと、すなわち「縫うふりをすること」との間で共有されている「論理」の、同形異義語性を主張しているのである。何故なら、或る身ぶり（「縫うこと」）において期待（「その縫う過程がそのようであることの説明」）と

事実（「布地に現れる糸の形」）が会うということは、つねにその身ぶり一像が「～のふりをする」でもあり得るということを含意しているからである。縫う身ぶりは自らに同じものであり、まさしくそのことによって、他の目的へと逸脱する可能性を秘めている。或いはこう述べてもよいだろう、論理（縫い方）とは、それが適用される対象（布）でも、その対象に適用される道具（針と糸）でもなく、ただ何かが論じられ（縫い込まれ）てゆくその過程としてのみ現れるのであり、対象からも道具からも抜け殻のように剥落してゆく「身ぶり一像」なのである、と。その過程全体を貫通する「一つの論理」というものは存在しない。何故ならその進行しつつある論理的過程の或る時点を任意に切断してみるなら、つねにその地点で進行しつつある論理が——まるでデデキント的な数列切断のように——対象と道具から剥落し、それまで進行してきた過程におけるのとはまた別の論理（別の縫い方）が分岐し得るからである。行為が規範（プログラムされた論理）に従うのではなく、逆に行為の過程の任意の点から、無数の規範（複数の論理）が増殖的に分岐してゆくのだ。だからこの過程全体を一つの論理が貫通しているのではなく、むしろ、複数の分岐し発散してゆく論理の全てを保存するものこそが、ウィトゲンシュタインにおいて「過程」と名づけられているのだ、と解することが妥当だろう。或いはこの過程とは工事現場のようなものなのだ、と述べてもよい。工事現場を任意の時点で停止した状態として——たとえば写真撮影して——見てみるならば、その状態の記述ないし映像のみからは、それが解体中なのか（解体手順＝規範にしたがっているのか）、建設中なのか（構築手順＝規範にしたがっているのか）を決定することは出来ないであろうから。その状態記述ないし映像は、言ってみれば建設中の「ふりをしている」、或いは解体中の「ふりをしている」と見なされ得るからである。

ウィトゲンシュタインの言う「論理的過程」或いは「過程の幾何学」とは、以上のようなものであると思われる。そして当然のことながら、ドゥルーズ／ガタリの言う「過程の中にある欲望」も、それは如何なる目的にも手段にも還元され得ないのだから、ウィトゲンシュタインの言う「過程の幾何学」と外延を等しくするであろうということが、デモンセルの議論の要諦である。そしてまた、——ここでクロソフスキーに戻るとしよう——それゆえウィトゲンシュタインの言う「論理的過程」とはひとつの同形異義語的な、それゆえそれ自体において複数の／横断的な欲望なのだと述べねばならない。欲望としての論理はつねに複数のであり、欲望とはい

たところへと増殖一分岐してゆく分身、まさしくクロソフスキーの言う「模倣」*simulacre* である。それゆえ何であれ何かを欲望することは、この分身たちの空間としてのひとつの「過程」の中へと入ってゆくこと、すなわち何らかの演算操作を遂行し計算を実行してゆくこと、或る論理の過程の遍歴を意味するだろう。じじつ思考することとは、まさしくこうした過程のただ中にあることを意味する。何故なら、もしも思考すべき対象・目的が予め理解されているのであるならば、そもそもその対象・目的が思考されるべき如何なる理由もそこにはないからである。それゆえ思考するという行為は、必ず他ならぬ自らを思考するということを含むのであり——ちょうどスピノザにおいて欲望が自己保存ではなく「自己の保存を欲望すること」であるように——、その意味で思考とは自らに同じもの、自らの分身たらざるを得ない。その意味で思考することは、ちょうど身ぶりがそうであるように、無数の目的へと分岐する——その意味で目的なき——手段である。何故ならそれは当該の目的と現在考えられていることとの如何なる一致も決して保証されていないという意味で、目的—手段の因果関係から思考を解放するからだ。すなわち、驚くべきことに、自分が今考えているそのことが、はたして今自分が考えていることと一致しているのかどうかを確かめることは決してできず、にもかかわらず、或いはまさしくそれゆえにこそわれわれは「思考」する。

5. 「二」の空間——暫定的結論

以上の議論をまとめておこう。歓待の掟においてはこの法を遵守する——妻は客人と不貞を行うかぎりで夫に忠実である——ことは、逆説的にこの法を裏切る——妻は客人と不貞を行っている以上、夫に対し不貞である——ことに帰結する。この法に体现されることをめざす夫の潜伏する欲望——妻の客人との不貞の現場を窺視すること——は、それが現動化される際に妻の欲望——夫を裏切る不貞の現場を見られること——を満たすことになり、そのとき妻の手の仕ぐさ、客人を誘惑或いは拒絶する身ぶりは、一つの意味へと収束しない。この夫婦の奇怪な共犯関係を、甥のアントワーヌは「歓待の掟」でつぎのように要約している。

この家の主人は誰であろうがともあれ客が夕暮れにやってきて彼の家に宿を取り旅の疲れを癒すその顔に自分の喜びが反映するようにと、何より心砕いている。だから彼は自宅の玄関で気もそぞろに見知

らぬ客の訪れを待ち受けている。やがて主人は地平線の彼方から客人が救世主のように現れるのを目に留める。遠くに客人が見えると主人はすぐさま彼に大声で呼びかける、「早くお入りなさい、私は自分の幸福が怖いのです」と。だからこの家の主人は、歓待を客を迎える主人と女主人の心中に起きた仮初のこととは考えず、彼等の本質そのものとする者に感謝する。すなわち見知らぬ訪問客は招かれた客としての資格で主人と女主人の本質を共有するわけだ。[...] それゆえ主人は自分と客との間に本質的な関係を持ち始めようとするのだが、事実それは相対的ならぬ絶対的な関係となり、主人は言わば客と一体となる。そして主人と訪問したばかりのあなたとの関係は、早くも主人の自己自身に対する関係に、等しいものとなるだろう (RC, p.110)。

主人は窺視において客と一体化し、妻の身体を間接的に享楽する。無論アントワヌもまたそうした主人の本質を受肉するための客であり、つまりは歓待の法をめぐる共犯者であるだろう。アントワヌはこの事態を、さらに次のように述べている。

或いはこうも言えるだろう、主人は客の可能性を現実化し、客たるあなたが主人の可能性を現実化する。主人の何よりの喜びは、主婦の中に彼女の非現実的な本質を実現することであり、その務めをはたすのがすなわち客に他ならない。つまりは主人は主婦の裏切りを期待しているということになろうか。さて、このような意味においては、主人が思い描く女主人の本質は、取りとめのない矛盾したものと見える。女主人の本質が主人への貞節にあるとすれば、主人が裏切りという逆の状態において女主人を認識しようとする限り、彼女の本質は捉えられぬものとなるだろう。また女主人の本質がまさしく不貞にあるとすれば、主人は女主人の本質に、もはや全く関与し得ないだろう。なぜなら彼女は家の女主人としてつかの間ではあれ客だけのものとなるであろうから (RC, p.110-11)。

こうして歓待の掟の逆説は欲望を無数に複製し分岐・増殖させてゆくが、このことは欲望の非人称性、その起源 (において) の不在を背理法的に示しているだろう。すなわち欲望はその起点を仮定することで現動化され得るが、その所有権が帰属し得るはずの主体は、欲望の分岐過程で曖昧化し、

その曖昧さが妻の身ぶりにおいて露呈するわけだ。もはや主人の／妻の／客人の欲望といった明確な欲望の帰属先は決定できず、それ自体複数的である欲望は、互いが互いの「摸像」として規定されるほかないものとして現れる。このような欲望の非人称性が顕現する空間を、さしあたっては「分身 double」の空間と呼ぶことができるだろう。この空間は人間的であるよりむしろ論理的・機械的な空間であり、われわれがウィトゲンシュタイン／ドゥルーズ・ガタリに即してみてきたように、計算機が自らに書き込まれたプログラム（規則）に随順する他ならぬそのことによって、まさしく規則（法）の外に離脱しつつ計算過程に参入する行為は、欲望が増殖・分岐する過程における、欲望の分岐地点としての「身ぶり」に等しいのであった。

以上を踏まえたうえで本稿を閉じることとしよう。このようにして露呈した非人称的・機械的な過程において、われわれにはどのような展望が開かれ得るのかの探求が、われわれの今後の課題となる。

注

- 1) Ludvig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophiques suivi de Investigations philosophiques*, traduit par Pierre Klossowski, Introductions de Bertrand Russel (Gallimard, 1961). 以下同様。
- 2) Klossowski, *Les lois de l'hospitalité*. (Gallimard, 1965). 「ナントの勅令破棄」 La Révocation de l'édit de Nantes は RN, 「ロベルトは今夜」 Roberte, ce soir は RC と略記し該当頁数を表記する。
- 3) Jacques Lacan, Kant avec Sade, in *Ecrits* (Seuil, 1966).
- 4) Klossowski, *Sade mon prochain* (Seuil, 1967).
- 5) ラカンは Kant avec Sade で或る留保を示しつつ、このテキストを高く評価している。この留保が孕む問題をも含めたクロソフスキーのサド論の詳細については他日を期したい。
- 6) 夫が妻に直接この法を命ずる場面は『歓待の掟』の何処にも描かれていない。ただこの夫婦の甥アントワヌによると「伯父の精神状態を何より雄弁に物語るペンで書かれた文書があり、ガラス張りの額縁に収められて、客室のちょうどベッドの上にあたる壁に架けられていた。数輪の野の花が古風な額縁の上で萎んでいた」(RC, p109) —— 夫婦が住む館の中の、客人が逗留する部屋の寝台の上に、「歓待の法」は文字化されつつ、置かれているのである。
- 7) Giorgio Agamben, 'homonymes', in *La communauté qui vient*, traduit de l'Italien par Marilène Raiola (Seuil, 1990).

- 8) Agamben, Notes sur le geste, in *Moyens sans fins* (Rivages, 1995) p.70.
以下 NG と略記し該当頁数を表記する。ちなみに彼は「ワイトゲンシュタインによる神秘の定義一言い得ぬことを示すこと―は、文字通りのギャグの定義である」と述べている (NG, p71.).
- 9) Michel Foucault, *Surveiller et punir* (Gallimard, 1975).
- 10) この点はすでに市田良彦「窃視と露出」(『現代思想』1989, 1, 青土社)が指摘している。
- 11) Gilles Deleuze, *Foucault*. (Minuit, 1986)
- 12) Deleuze, *Cinema1*, image-mouvement (Minuit, 1983).
- 13) クロソフスキーがベンヤミンの「複製技術時代の芸術作品」を仏語訳していることは夙に知られている。
- 14) この点について拙稿「クロソフスキー『生きた貨幣』と模造の焼尽」(『フランス文学』31号, 立教大学, 2002)を参照されたい。
- 15) Gilles Deleuze & Felix Guattari, *L'anti-œdipe* (Minuit, 1972). 以下 AO と略記し, 該当頁数を表記する。
- 16) 欲望のかかる定義から導かれる帰結について Agamben, *L'Immanenza assoluta*, in *Aut Out*. n. 276 (La Nuova Italia, 1996)を参照。
- 17) 注1で挙げた文献を参照。
- 18) Jean-Claude Dumoncel, *Le pendule du Docteur Deleuze* (Cahiers de l'Unebvue, E.P.E.L 1999).
- 19) L. Wittgenstein, *Les cours de Cambridge 1930-1932*, Mauvezin, TER, 1988, p.38. 以下 CC と略記し該当頁数を記す。